ADOLFO LEVI

D. Hume e la critica del pensiero religioso

Estratto dalla RIVISTA DI FILOSOFIA
Anno XIV - Num. 2 - Aprile-Giugno 1923

"IL SOLCO„ - CASA EDITRICE
CITTÀ DI CASTELLO - MCMXXIII

D. Hume che, ben più del Locke e del Berkeley, è il genuino continuatore dell'empirismo baconiano nella sfera della conoscenza teoretica, mostra come esso, svolto sino alle sue ultime conseguenze, conduca a un insanabile scetticismo e distrugga ogni fondamento razionale di quella scienza della natura che appunto il Bacone aveva mirato a costruire sulle basi dell'esperienza. Ma, sotto un altro rispetto, cioè nella cerchia del pensiero religioso, egli può considerarsi, come con ragione afferma il Falckenber (2), il filosofo che completa e insieme distrugge l'indirizzo deistico che si era venuto svolgendo in Inghilterra, in contrapposizione al teismo tradizionale. In ambo i casi, D. Hume mostra che basta sviluppare le conseguenze implicate da certe premesse per giungere alla negazione di queste.

Per qualche tempo e precisamente nel secolo XVII, in Inghilterra la teologia ortodossa era stata pervasa da un intimo spirito razionalistico; nella lotta che conduceva contro il cattolicismo, essa mirava a costruire una specie di religione filosofica (3).

---

(1) Quest'articolo riproduce con alcune modificazioni e abbreviazioni, il contenuto della prolusione al corso di storia della filosofia letta nella R. Universitá di Pavia il 25 gennaio 1923. Per ragioni di brevitá, si è tolto ciò che presentava carattere particolarmente accademico.

(2) *Geschichte der neueren Philosophie*[5] (Lipsia, Veit, 1905), p. 201.

(3) Leslie Stephen, *History of English Thought in the Eighteenth Century* (Londra, Smith, Elder and Co., 1902) v. I, p. 76 segg., specialmente p. 79.

Ma gradatamente le esigenze del pensiero razionale si fecero sentire più forti e più incalzanti, sicchè, in ultimo, si venne formando quell'insieme di dottrine deistiche (delle quali, in un certo senso, può trovarsi un precedente nel Locke, in quanto vuole che la ragione sia giudice della fede) che, riponendo nella prima la sorgente e insieme il criterio della verità religiosa, giunge al concetto di una religione naturale e primitiva, il cui contenuto è dato dalla morale. Ciò che nelle religioni positive si aggiunge o contraddice a quella, è una creazione superflua o dannosa, dovuta alla finzione e alla frode del sacerdozio, alla cieca credulità della superstizione, che hanno corrotto e depravato quel semplicissimo contenuto di verità che originariamente Dio aveva scritto nel cuore di ogni uomo (1). Ora, D. Hume è d'accordo coi Deisti nell'ammettere che la religione sia un oggetto di ricerca scientifica, ma nega risolutamente che essa derivi dalla ragione e nega del pari che si possa parlare di una perfetta religione naturale primitiva dalla quale le positive sarebbero provenute per degenerazione (2). Contro questa tesi è rivolta la sua *Storia naturale della religione* (3), che, per quanto difettosa nei particolari, ha il pregio di costituire un tentativo per spiegare psicologicamente e storicamente quel fenomeno religioso che il deismo precedente aveva considerato soltanto nel suo aspetto intellettualistico, come sistema di concetti astratti. Si tratta, come lo Hume dichiara; di ricercare l'origine della religione nella natura umana; ora (per non parlare di alcune nazioni che si dice non abbiano mostrato di possedere alcun sentimento religioso), è certo che non si trovano due popoli e forse nemmeno due uomini che si siano completamente accordati nelle loro credenze. Ciò mostra che esse non sorgono da un istinto originario o da un'impressione naturale primitiva, perchè questi sono assolutamente universali in ogni tempo e in ogni luogo: quindi i primi principî religiosi debbono essere secondarî, e, in quanto tali, possono essere facilmente pervertiti da accidenti e cause di svariata natura. Quali sono dunque i principî che danno origine alla fede

---

(1) V. Falckenberg, *op. cit.*, p. 162. In generale, per il Deismo inglese, cfr. Leslie Stephen, *op. cit.*, v. I.

(2) Falckenberg, p. 201.

(3) Hume, *Essays* (ed. Green and Grose: Londra, Longmans, Green and Co., 1912), v, II, pp. 309-363.

religiosa primitiva e le cause che agiscono sul suo sviluppo ? Lo studio della evoluzione della società umana, dai suoi rozzi inizi alle sue forme superiori di perfezione, ci convince che il politeismo o idolatria fu (e per necessità) la prima, la più antica religione dell'umanità.

Chi affermasse che in tempi remotissimi, anteriori alla conoscenza delle lettere, alla scoperta delle arti e delle scienze, gli uomini accoglievano principî teistici puri, pretenderebbe che essi avrebbero scoperto la verità, mentre erano ignoranti e barbari e che sarebbero caduti nell'errore dopo aver acquistato cultura. Del resto, questa asserzione è in conflitto con quanto sappiamo circa le opinioni delle genti selvagge che ovunque offrono l'esempio dell'idolatria. La mente sale gradatamente dall'inferiore al superiore, forma un'idea della perfezione astraendo da ciò che è imperfetto.

Nè si può pretendere che la considerazione dell'ordine e della struttura dell'universo abbia potuto agire sulla mente umana quando si formarono le prime idee religiose, perchè le cause di quegli oggetti che ci sono completamente familiari, non attirano la nostra attenzione e non eccitano la nostra curiosità. Un animale barbaro e incalzato da bisogni urgenti (come dovette essere l'uomo primitivo) non era in condizione di ammirare l'aspetto regolare della natura, nè di ricercare la ragione di oggetti cui si era abituato sino dall'infanzia; per contro, eccitava il suo interesse ciò che gli appariva nuovo e strano. Di più, se gli uomini avessero potuto giungere immediatamente alla credenza in un Essere Supremo, non l'avrebbero mai abbandonata per abbracciare il politeismo, perchè gli stessi principî razionali che li avrebbero condotti a quella concezione sarebbero stati sufficienti per difenderla e conservarla.

Ora, per ricercare l'origine della fede religiosa occorre rivolgersi alla sua forma primitiva, il politeismo.

Se gli uomini fossero giunti alle loro credenze partendo dalla contemplazione delle opere della natura, non sarebbero mai stati politeisti, perchè in esse si manifesta un'uniformità di fini che porta la mente al pensiero di un solo autore. Tutte le genti politeiste, quindi, debbono essere state spinte a formarsi le loro opinioni religiose dalla considerazione degli avvenimenti diversi e contrari della vita umana e dalle speranze e dai timori inces-

santi che riempiono la mente. Infatti, per gli idolatri ogni avvenimento naturale è governato da un agente invisibile e intelligente, ma limitato e imperfetto. Il corso degli eventi, con la sua varietà e incertezza, fa pensare a esseri molteplici e contrastanti tra loro, e per di più mutevoli nelle loro intenzioni. Perciò, nulla di favorevole o di avverso si presentava nella vita, che non fosse attribuito a qualche particolare potenza divina.

Ora, quale motivo può avere indotto gli uomini a oltrepassare l'ordine attuale delle cose e ad ammettere poteri intelligenti e invisibili? Evidentemente qualche passione, ma non una curiosità speculativa, il puro amore del vero, perchè sono moventi troppo raffinati per menti primitive di barbari, sulle quali possono influire soltanto gli affetti ordinari della vita comune: la ricerca ansiosa della felicità, il timore della futura miseria, il terrore della morte, la sete della vendetta, l'appetito del cibo e simili.

Le credenze religiose primitive non derivano dunque, come pretendeva l'intellettualismo dei deisti, dalla funzione razionale della mente, ma dalle passioni e dai desideri, dalle forze affettivo-attive dell'anima. Così lo Hume si mantiene fedele alla sua concezione generale per la quale non soltanto la moralità proviene non dalla ragione, ma dal sentimento, ma lo stesso pensiero è guidato e diretto dalle passioni.

Ora, l'uomo nel mondo si trova in mezzo ad avvenimenti di cui ignora le cause le quali diventano l'oggetto costante delle sue speranze e dei suoi timori, cause che, per una tendenza universale, egli si raffigura sul proprio modello e alle quali perciò attribuisce forme, passioni, desiderî, intelligenza simili ai suoi.

Tutti gli affetti umani possono condurre la mente alla nozione di poteri invisibili e intelligenti, ma più delle passioni piacevoli, la melanconia induce alla credenza religiosa: quando l'uomo è abbattuto dalla sventura ed è pieno di tristezza, cerca ogni mezzo per placare le segrete potenze intelligenti dalle quali crede dipendere la sua fortuna.

Un punto particolarmente importante è la derivazione del teismo dal politeismo: è certo che la dottrina di una divinità suprema autrice della natura è molto antica e si è largamente diffusa tra le nazioni, ma chi pensasse che essa debba il suo successo alla forza di quelli argomenti razionali sui quali si fonda,

mostrerebbe di conoscere troppo poco l'ignoranza e la stupidità popolari, i pregiudizi incurabili che favoriscono le superstizioni particolari. Se anche oggi in Europa si chiede a qualche uomo del volgo perchè creda in un creatore onnipotente del mondo, egli non menzionerà l'argomento delle cause finali, che ignora affatto, non ricorderà l'ordine e la connessione delle cose, perchè tutto ciò gli è familiare e non attira la sua attenzione; ma parlerà della morte improvvisa di certe persone, dell'eccesso di siccità o di freddo che si è verificato in qualche stagione, ascrivendo tali fatti all'azione immediata della provvidenza. Così gli stessi avvenimenti che appaiono a un buon ragionatore le principali difficoltà che si possano opporre alla credenza in una intelligenza suprema, sono per il primo l'unico argomento che serva a provarne l'esistenza.

Si può quindi giungere alla conclusione che, siccome il volgo, nelle nazioni che hanno abbracciato il teismo, lo fonda ancora su principî irrazionali e supertiziosi, è vano pensare che esso si sia imposto per la forza di argomenti dimostrativi; le sue origini debbono essere cercate altrove.

È facile che in un popolo politeista una fra le molte divinità riconosciute diventi l'oggetto di un culto e di un'adorazione particolari, sia perchè viene concepita come la tutrice della nazione, sia perchè è considerata come potenza che ha dominio sovrano su tutti gli altri esseri divini. Gradatamente i suoi adoratori la esaltano, sinchè giungono ad affermarne la natura infinita e a considerare tale nume come il sovrano creatore e direttore dell'universo.

Gli esempi di questo processo per cui un essere divino particolare è gradatamente elevato al grado supremo non si contano: la divinità che il volgo giudaico concepiva soltanto come il Dio di Abramo, Isacco e Giacobbe fu venerata come la potenza creatrice dell'universo.

Questa dottrina trova una conferma nel fatto che il volgo dei credenti, sebbene verbalmente riconosca la somma natura di un Dio unico, è effettivamente incapace di pensare gli attributi sublimi che in apparenza gli accorda: la vera idea che se ne forma è sempre povera e frivola quanto mai. In breve, le concezioni più elevate del teismo non escludono dalla vita religiosa reale credenze e riti di natura assai bassa e antropomorfica che

mostrano così chiaramente quali siano state le origini primitive delle religioni superiori.

La storia della religione offre un continuo flusso e riflusso del politeismo e del teismo nella mente umana; gli uomini sono spinti da una tendenza naturale a sollevarsi dal primo al secondo per poi ricadere nuovamente in quello.

Il teismo non è dunque la primitiva e perfetta religione dell'umanità, dettata dalla ragione, appunto perchè la credenza religiosa non proviene dal pensiero, ma dall'attività passionale; si potrà almeno affermare che esso, considerato con criteri etici, superi il politeismo? Anche questa tesi, che era accolta pacificamente, come una verità per sè evidente, dai contemporanei è vigorosamente assalita dalla critica dello Hume che, confrontando le due religioni, non trova che la bilancia penda in favore della teistica.

Il politeismo, essendo interamente fondato su tradizioni volgari, ha il difetto di potere servire di giustificazione a qualsiasi azione o opinione, barbara o corrotta finchè si voglia, ma d'altra parte, ha il vantaggio di non indurre all'intolleranza perchè, limitando i poteri e le funzioni delle sue divinità, ammette naturalmente che gli dei di altre nazioni dividano coi suoi gli onori del culto e dell'adorazione. Per contro il teismo, supponendo una sola divinità perfetta, dovrebbe portare i suoi seguaci a escludere dalla loro vita religiosa ogni elemento frivolo, irragionevole o inumano; ma ha al suo passivo lo svantaggio di diventare facilmente un incentivo di intolleranza e di persecuzione, perchè chi ammette un solo oggetto di devozione, considera il culto di tutti gli altri dei come assurdi ed empi, esige l'unità della fede e delle cerimonie ed è inclinato a odiare chi si allontana da lui. Lo spirito di tolleranza degli idolatri antichi e moderni è notissimo e contrasta vivamente con quello opposto che anima quasi tutte le religioni monoteistiche, la giudaica, la maomettana e in generale, la cristiana. E non soltanto in ciò, anche in altre cose trova una conferma il detto *corruptio optimi pessima*. La credenza che la divinità è infinitamente superiore all'uomo può facilmente portare la mente all'ultimo limite della sotto missione e della bassezza; invece quando gli dei appaiono soltanto lievemente superiori all'umanità e, almeno in parte, si sono da questa innalzati alla dignità divina, è facile che l'anima

possa con maggior libertà rivolgersi ad essi e aspirare talvolta a rivaleggiare con loro: da ciò derivano attività, coraggio, magnanimità, amore di libertà e tutte le virtù che rendono grande un popolo.

Nè si può dire che il politeismo sia inferiore, dal punto di vista della razionalità delle sue rappresentazioni, alla dottrina teistica. Tutto il sistema mitologico pagano è naturale e piano. Il suo difetto è che non ha base nella ragione o nell'autorità; la teologia pagana consiste più in narrazioni leggendarie e in pratiche superstiziose che in argomenti filosofici.

Per contro, il teismo, quando costituisce il fondamento di una religione popolare, è così conforme alla ragione, che la filosofia può provare il bisogno di venire inclusa in un sistema teologico; ma allora il pensiero speculativo si trova sottoposto alla teologia e invece di regolare ogni principio, è sempre più pervertito per servire agli scopi della superstizione.

Si può dire che tutte le dottrine teologiche popolari, e la scolastica in modo particolare, tendono all'assurdo e al contraddittorio, perchè se non oltrepassassero la ragione e il senso comune, apparirebbero troppo semplici e familiari: da ciò la ricerca del mistero, dell'oscurità e la convinzione che il merito di un credente è tanto maggiore, quanto più riesce a sottoporre la sua ragione ribelle alla fede nei sofismi più inintelligibili. È vano sperare di arrestare con principî filosofici il torrente della religione scolastica.

Del resto, le religioni popolari di ambo i generi presentano concezioni assolutamente empie della natura divina. Come si è visto, la religione primitiva dell'umanità è sorta principalmente dal terrore ansioso degli avvenimenti futuri, dal quale dovevano nascere tutte le possibili immagini di vendetta, di severità, di crudeltà, di malizia: i devoti atterriti non potevano formarsi alcuna idea di malvagità perversa senza sentirsi disposti ad applicarla alle loro divinità. D'altra parte, essi erano portati ad attribuire ad esse ogni virtù, ogni eccellenza e nessuna esagerazione appariva sufficiente per raggiungere le perfezioni accordate alle potenze divine. Nella religione penetra una contraddizione che esiste nella natura umana; i nostri terrori naturali ci presentano una divinità diabolica e maligna, la nostra tendenza all'adulazione ci trae a riconoscerne una eccellente e per-

fetta; col variare delle condizioni della mente umana variano pure gli influssi di questi principî opposti.

Si deve poi notare che gli uomini, quando esaltano l'idea della loro divinità, ne magnificano il potere e il sapere, non la bontà. Effettivamente, le religioni popolari sono, nelle concezioni dei credenti del volgo, una specie di demonismo: quanto più si esaltano il potere e la scienza della divinità, tanto più se ne abbassano la bontà e la benevolenza.

Anche più delle forme primitive delle credenze politeistiche, le religioni più recenti offrono un contrasto stridente tra le rappresentazioni della divinità, le concezioni dell'eterna dannazione e della predestinazione e le idee etiche naturali; sicchè, in ultimo, gli uomini debbono giungere alla conclusione che gli dei hanno norme di giustizia diverse da quelle umane.

Del resto, lo Hume crede di poter rilevare in generale, che le religioni popolari agiscono in senso malefico sulla moralità: è certo che molti, forse ipiù numerosi seguaci di una fede qual siasi, per quanto sia sublime la definizione verbale che danno della loro divinità, cercano il suo favore non con quelle azioni virtuose e morali che sarebbero le uniche gradite a un essere perfetto, ma con mezzi ben diversi: osservanza di norme frivole, zelo eccessivo, estasi, credenza in opinioni misteriose e assurde.

Quale ragione si può trovare di tale fatto? Forse questa. L'obbligo morale non accampa nessuna pretesa di merito religioso; la condotta virtuosa ci sembra dovuta soltanto alla società e a noi stessi: quindi un uomo superstizioso non trova in ciò nulla che venga compiuto in onore della divinità e che possa quindi attirarne il favore e la protezione. Perciò egli richiede qualche azione che più immediatamente serva l'Essere supremo e permetta di allontanare i terrori che lo perseguitano; le pratiche che non mirano al conseguimento di alcun fine nella vita o sono in profondo contrasto con le inclinazioni naturali, gli appariranno le più puramente religiose, perchè più immuni da ogni motivo o considerazione di altro genere.

Per ciò un uomo di tale natura crederà che il suo dio non gli tenga alcun conto di atti di giustizia che egli dovrebbe eseguire anche se nessuna divinità fosse nel mondo e invece accorderà grande valore al digiuno o alle flagellazioni. Questo spiega perchè spesso i più gravi delitti non siano stati incom-

patibili con la devozione superstiziosa e perchè coloro che sono macchiati dalle colpe più nere siano abitualmente più dominati da essa. Si aggiunga poi che i rimorsi che regnano nell'anima dopo l'esecuzione di qualche delitto inducono il colpevole a ricorrere a riti e a cerimonie religiose che permettano di espiarlo. I sacerdoti spesso nel loro interesse hanno incoraggiato queste idee depravate dell'umanità invece di correggerle; ma se artificî umani hanno aggravato certe nostre infermità e pazzie naturali, non le hanno mai prodotte, perchè esse hanno nell'anima radici più profonde e derivano dalle proprietà essenziali e universali della natura umana.

La *Storia naturale della religione* si chiude con alcune conclusioni che, in ultimo contengono tesi radicalmente scettiche le quali, a mio parere, rivelano, anche in questo campo di ricerche, il nucleo più intimo delle concezioni dello Hume.

Uno scopo, un'intenzione, un disegno, è evidente in tutto: perciò, quando la nostra mente giunge ad abbracciare questo sistema di cose, non può non adottare fermamente l'idea di una causa intelligente che deve apparire una, perchè le leggi uniformi che dominano in tutto l'universo ci conducono naturalmente, se non necessariamente, a questa concezione.

Anche i contrasti della natura, che ovunque ci si rivelano, diventano prove di qualche piano coerente, e costituiscono la manifestazione di un' intenzione unica, per quanto inesplicabile possa essere per noi.

Ovunque, il bene e il male, la felicità e la miseria, la saggezza e la follia, la virtù e il vizio si mescolano e si confondono. Quindi, se i principî teistici puri ci mostrano caratteri altamente buoni, grandiosi, sublimi, dobbiamo attendere, per analogia col corso della natura, che i caratteri opposti ci si rivelino nelle finzioni religiose.

La tendenza universale a credere in un potere invisibile e intelligente, essendo, se non un istinto originario, almeno un concomitante generale della natura umana, può considerarsi un'impronta che l'artefice divino ha posto sull'opera sua, alla quale essa deve la sua maggiore dignità; ma l'immagine del Creatore che è offerta dalle religioni popolari deforma radicalmente la Divinità, la quale così appare piena di capricci, di assurdità, di immoralità di ogni genere. Da una parte la possibilità di cono-

scere l'Essere supremo è un privilegio della natura umana; dall'altra, i principî religiosi che effettivamente hanno avuto il predominio nel mondo appaiono sogni di infermi. Se ascoltiamo le proteste di tutti gli uomini, nulla pareggia la fermezza delle loro opinioni religiose, se esaminiamo le loro vite, è difficile che crediamo che essi vi pongano la più lieve fiducia.

Lo zelo più intenso non ci garantisce dall'ipocrisia, la più aperta empietà si unisce a terrori segreti; le assurdità teologiche più evidenti sono state accolte dalle intelligenze più alte e più colte, i precetti religiosi più rigorosi sono stati adottati dagli uomini più voluttuosi e più viziosi. L'esperienza generale prova che l'ignoranza è madre della devozione; ma un popolo che fosse completamente irreligioso ben poco differirebbe dai bruti. Alcuni sistemi teologici includono la morale più pura; ma nulla pareggia la corruzione delle pratiche che ne sono derivate. La credenza in una vita futura offre visioni incantevoli, ma queste rapidamente dileguano davanti ai terrori che l'accompagnano.

« Tutto è problema, enigma, mistero inesplicabile. Il dubbio, l'incertezza, la sospensione del giudizio appaiono l'unico risultato della nostra ricerca più accurata su questo argomento. Ma tale è la fragilità della ragione umana, e tale il contagio irresistibile dell'opinione, che anche questo dubbio deliberato difficilmente si potrebbe mantenere, se non allargassimo la nostra visione e, opponendo una specie di superstizione all'altra, non le mettessimo in conflitto fra loro; frattanto noi, mentre dura la loro furia e la loro lotta, felicemente ci rifugiamo nelle regioni calme, sebbene oscure, della filosofia ».

Così si chiude un'opera che può spiacere, irritare talvolta per l'intonazione poco rispettosa che ha in argomenti che noi, ben lontani dalle abitudini del secolo XVIII, desideriamo veder trattati in modo più serio e riguardoso, ma che in ogni modo supera immensamente gli scritti del deismo di quel tempo perchè intuisce la necessità di uno studio psicologico e storico del fatto religioso, non più imprigionato negli schemi di un astratto intellettualismo, ma derivato dalle forze viventi dell'anima umana e considerato nel suo divenire millenario.

Ma questa trattazione riguarda soltanto un aspetto del problema religioso: e lo stesso Hume riconosce nell'introduzione all'opera sinora analizzata che ogni ricerca sulla religione in-

clude due argomenti, lo studio dei suoi fondamenti razionali e quello della sua origine nella natura umana (1). Questa distinzione merita di essere rilevata, perchè l'empirismo inglese, dal Locke in poi, ha sempre pensato che la ricerca genetica di una forma qualsiasi della conoscenza permetta di determinarne il valore; e lo stesso Hume, nelle questioni propriamente gnoseologiche, divide questa convinzione. Invece, rispetto alle concezioni religiose, egli se ne allontana, precedendo così in un certo senso il Kant, il quale, come è noto, distingue nettamente il problema psicologico dell'origine del conoscere da quello gnoseologico della sua validità. Ciò che si può chiamare lo studio gnoseologico della religione (o, come dice lo Hume, dei suoi fondamenti razionali) si trova nei *Dialoghi sulla religione naturale* (2) che precedono la *Storia*, perchè appartengono al 1751 mentre questa è del 1757.

Gii interlocutori dei *Dialoghi* sono Demea che rappresenta la teologia tradizionale, Cleante che difende il deismo e Filone il quale sostiene le tesi dello scetticismo e si vale volta a volta degli argomenti di ciascuno dei due avversarî per criticare l'altro. All'inizio della trattazione tutti ammettono che la questione non riguarda l'esistenza di Dio, che è una verità indiscutibile ed evidente per sè, ma i suoi attributi. Subito Demea afferma che la ragione umana è troppo debole per penetrare i misteri dell'essenza e della natura divina, e viene appoggiato da Filone il quale giustifica questa tesi sostenendo che le nostre idee non oltrepassano i limiti dell'esperienza che non ci fa cogliere gli attributi e le operazioni della divinità che perciò rimangono per noi misteriosi. Per contro, secondo Cleante, l'ordine e la finalità che appaiono nel mondo, in cui tutte le cose si corrispondono reciprocamente come mezzi e fini, fanno pensare, per analogia coi prodotti dell'arte umana, a un Autore della Natura, simile all'intelligenza dell'uomo: in breve, egli si vale dell'argomento che il Kant chiamerà fisico-teleologico per provare insieme l'esistenza di Dio e la sua somiglianza alla mente nostra. A ciò Filone obbietta che la forza di un ragionamento analogico scema a misura che i termini suoi diventano meno simili: ora se pos-

(1) *The Nat. Hist.: Essays,* v. II, p. 309.

(2) *A Treatise of Human Nature and Dialogues concerning Natural Religion* (ed. Green and Grose: Londra, Longmans, Green and Co.), v. II, pp. 379-468.

siamo affermare con certezza che una casa ha avuto un costruttore, non abbiamo il diritto di parlare nello stesso modo dell'universo, perchè fra esso e un edificio particolare non esiste analogia piena e perfetta. A questo si aggiunga che il pensiero è soltanto una delle forze operanti nel mondo, inquantochè ve ne sono altre, come il freddo, o il caldo, l'attrazione o la repulsione: perchè dunque vogliamo fare dell'attività mentale il modello del tutto e considerarla la causa prima di ogni cosa? La natura possiede un numero infinito di forze attive: è l'eccesso della temerità pretendere di determinare quali principî di azione abbiano funzionato in una situazione così nuova e sconosciuta come la formazione dell'universo. Si presenta sempre la stessa pretesa ingiustificata; siccome la pietra, il legno, il ferro, ora, in questo nostro piccolo globo, non si ordinano e connettono senza l'intervento dell'arte umana, si vuole che l'universo non possa, senza un *quid* simile ad essa, conseguire il suo ordinamento e non si pensa che è illegittima l'analogia che si ponetra oggetti *toto coelo* diversi e disparati.

Alla replica di Cleante, che la struttura delle parti degli esseri animati, di un occhio, ad esempio, attesta irresistibilmente l'esistenza di una mente intelligente che ha operato per il conseguimento di fini, Demea obbietta a sua volta che dagli oggetti della esperienza non si può procedere alla determinazione della natura e delle operazioni di Dio, perchè i suoi attributi sono perfetti, ma incomprensibili e il volume della natura contiene piuttosto un grande e inesplicabile enigma che un discorso intelligibile; chi si rappresenta la Divinità come fornita di pensieri e sentimenti simili agli umani fa di sè stesso il modello del mondo. Essa invece permane in uno stato perfetto, semplice, immutabile che esclude ogni successione, ogni cambiamento, ogni aumento, ogni diminuzione. Filone, rafforzando le critiche di Demea, rileva che l'antropomorfismo, che è il fondamento dell'argomento teleologico, urta contro altre difficoltà insormontabili, perchè non vi è ragione di supporre che nella mente divina esista un disegno del mondo formato di idee distinte, nello stesso modo che in quella di un architetto vi è il piano di una casa da erigere. Ci rivolgiamo alla ragione astratta? Essa dirà che un mondo mentale, un universo di idee, richiede una causa non meno di un mondo materiale, di un universo di

oggetti. Se il secondo poggia su un modello ideale simile, anche di questo dovrà ricercarsi il fondamento in un altro; e così si procederà all'infinito: non è meglio fermarsi al mondo materiale che ci è presente? Si dirà che le idee che compongono la ragione divina si ordinano da sè? ma non si può dire lo stesso delle parti del mondo fisico? Certo, noi abbiamo esperienza di idee che si collegano da sè senza qualche causa che conosciamo; ma non ne abbiamo una anche più vasta di materia che si organizza, in tutti gli esempi della vegetazione e della generazione?

Quando si chiede quale causa produca ordine nelle idee dell'Essere Supremo, l'antropomorfismo finalistico dei deisti può riferirsi soltanto a una facoltà razionale e dire che essa appartiene alla natura divina; siamo di fronte alle facoltà o qualità occulte dei Peripatetici che non sono altro che una maschera per l'ignoranza. Del resto, non si può parlare nello stesso modo degli oggetti del mondo materiale e sostenere che hanno una tale natura e possiedono originariamente la facoltà dell'ordine e della proporzione? La difficoltà è uguale nei due casi.

Ma si riesaminino da capo i principî in discussione. L'unico argomento teleologico che parta dall'esperienza è, che simili effetti sono la prova di cause simili. Ora, è certo che l'argomento è tanto più forte, quanto più sono simili gli effetti sperimentati e le cause inferite: ogni accrescimento di differenza da ambo i lati scema la probabilità e rende meno concludente l'esperimento. Da ciò segue che ogni scoperta astronomica che prova la grandezza e la magnificenza delle opere della natura è un'obbiezione alla tesi finalistica, perchè mostra differenze sempre maggiori tra il cosmo e gli effetti dell'arte umana, e lo stesso deve dirsi delle scoperte microscopiche che ci rivelano nuovi universi in miniatura.

Si vorrà affermare che le scienze ci mostrano sempre esempi di arte, ci rivelano una mente simile all'umana? Ma allora non siha più il diritto di parlare dell'infinità degli attributi divini, perchè la causa deve essere proporzionata all'effetto e questo, per quanto sappiamo, non è infinito. Di più, non si può ascrivere perfezione alla Divinità anche nella sua capacità finita, nè sostenere che ciò che intraprende sia libero da errore, sbagli o incoerenze, perchè le opere della natura presentano molte difficoltà che, per la teoria criticata, rimangono insolubili. Almeno, si do-

vrà riconoscere che, data la limitatezza della nostra visione, ci è impossibile dire se il mondo che conosciamo contenga o no errori gravi, in relazione con altri possibili o anche reali, perchè non possiamo fare tali confronti, che pur sarebbero necessarî per una valutazione.

Ma, anche se questo mondo fosse perfettissimo, chi potrebbe esser certo che tutta la sua eccellenza sia dovuta all'artefice? non si potrebbe pensare che gradatamente, dopo molti sforzi e molti inutili tentativi, con un processo indefinito di perfezionamento svolgentesi in età infinite, si sia giunti allo stato attuale? Di più, che cosa prova l'unità divina? Come molti uomini si uniscono per fabbricare una casa, molte divinità possono essersi collegate per costituire l'universo. E non si potrebbe, per completare l'antropomorfismo, considerare, come Epicuro, Dio o gli dei come corporei, forniti di figura umana ecc.?

Ma si può accogliere un'altra ipotesi: l'universo è assai simile a un corpo organizzato e sembra che possegga un principio di vita e di moto; perchè non concepirlo come un animale e dire che Dio è l'anima del mondo, riprendendo così una dottrina prevalente nell'antichità? Certo, l'universo assomiglia a un corpo umano anche più che ad un'opera d'arte; inoltre in tal modo si evita la concezione di una sostanza puramente spirituale, che non cade sotto i nostri sensi, che differisce da tutto ciò che la natura presenta.

Cleante obbietta che questa teoria implica l'eternità del mondo, la quale va contro a gravi difficoltà, perchè noi sappiamo che certe piante e animali sono stati portati da un continente a un altro (ove poi hanno prolificato splendidamente) soltanto in età recentissime; ora, per spiegare perchè in tutta l'eternità questi fatti non siano avvenuti precedentemente, bisognerebbe supporre che uno sconvolgimento totale abbia distrutto tutti gli esseri vegetali e animali d'Europa che ora si trovano, ad esempio, in America. A ciò Filone risponde che questa supposizione si può accogliere senza paura, perchè vi sono prove sicure che ogni parte del globo è stata lungamente coperta dall'acqua; nulla dunque impedisce di accettare l'esistenza di molte grandi rivoluzioni avvenute nei periodi infiniti di un tempo illimitato.

Ma, se si riprende in considerazione l'antica concezione di un'anima cosmica, è possibile (osservando che il mondo assomi-

glia piuttosto ai corpi animali o vegetali che ai prodotti dell'arte umana) inferire che la sua causa è un *quid* simile alla generazione o alla vegetazione. In breve, siccome le limitazioni della nostra esperienza sono tali da non offrirci i dati necessariper determinare qualche sistema cosmogonico, talchè siamo abbandonati a ipotesi, l'unica legge che può permetterci la scelta fra esse è la maggiore somiglianza degli oggetti confrontati; e si è visto che il mondo si avvicina più a una pianta o a un animale che a un prodotto dell'arte umana.

Se ci fosse dato percorrere tutto l'universo, chissà quanti principî di azione potremmo incontrare! Ma nel piccolo angolo in cui siamo confinati, ne conosciamo solamente quattro, la ragione, l'istinto, la generazione e la vegetazione e ciascuno di essi ci può arrecare una teoria sull'origine del mondo; perchè fermarci a quello per cui operano le nostre menti? Del resto, la ragione nella sua natura intima, ci è così poco nota come l'istinto o la vegetazione; l'esperienza ci fa conoscere gli effetti di tali principî; ma la natura e il modo di operare di questi ci sono completamente ignoti e non è più intelligibile o più conforme all'esperienza dire che il mondo deriva da una ragione o da un'arte divina che affermare che sorge per vegetazione da un seme di un altro mondo. Si dirà che ciò richiede un disegno, che l'ordine non nasce da una cosa priva di intelligenza? Ma allora occorre provare *a priori* che l'ordine è per natura inseparabile dal pensiero e che non può mai appartenere alla materia. Del resto, se, come vuole il sostenitore dell'argomento teleologico, ci si deve fermare a un certo punto e ammettere cause ultime, perchè non arrestarsi a un principio vegetativo o generativo? Anzi, si può dire che l'esperienza mostra che da quest'ultimo deriva la ragione, ma non il contrario.

Si potrebbero fare altre ipotesi ancora; perchè, ad esempio, non modificare quella Epicurea e ammettere una materia finita? Siccome un numero limitato di elementi può dar luogo soltanto a un numero pure limitato di trasposizioni, deve accadere che in un tempo infinito, ogni possibile ordinamento si sia realizzato infinite volte. Nè si può dire che è inconcepibile un movimento non determinato da un'intelligenza, perchè l'esistenza del principio del moto nella materia è in sè pensabile *a priori* non meno della sua derivazione da una causa mentale. Di più:

perchè il movimento non può propagarsi per impulso durante l'eternità, rimanendo complessivamente lo stesso? Questa considerazione suggerisce una nuova ipotesi. Il nostro mondo ci mostra un sistema delle cose per cui la materia, agitandosi continuamente, mantiene una certa costanza nelle forme che produce e tale ordine conserva sè stesso per molto tempo, se non per l'eternità, e assume così quell'aspetto di un prodotto di arte e di un disegno che ora osserviamo.

Ora si può supporre che l'universo, dopo avere percorso lunghe fasi di caos e di disordine, si sia ordinato in modo tale da conservare, nel continuo movimento delle parti, un'apparente uniformità, la quale non richiede l'intervento di un principio intelligente. È vano insistere sull'utilità delle parti degli organismi viventi e sul loro reciproco adattamento, perchè senza queste condizioni essi perirebbero.

Se confrontiamo l'ipotesi ora esposta con l'antropomorfismo finalistico, riconosciamo che il secondo ha il difetto di rovesciare l'ordine offerto dall'esperienza (in cui le idee sono copiate dagli oggetti reali), dando la precedenza al pensiero sulle cose: in tutti gli esempi che conosciamo la mente non agisce sulla materia, ad eccezione dei casi in cui è unita con essa, della quale subisce a sua volta l'azione, mentre la teoria criticata implica una contraddizione a questa esperienza. Insomma, tutti i sistem religiosi sottostanno a difficoltà gravi e insuperabili: ciascuno: trionfa quando assale gli avversari e tutti preparano il completo successo dello scetticismo che dice non potersi, rispetto a tali argomenti, accogliere alcuna dottrina: la completa sospensione del giudizio è qui l'unica risorsa che ci rimane.

A questo punto Demea osserva che, di fronte alle difficoltà sollevate dall'argomento *a posteriori*, o teleologico, conviene ricorrere a quello *a priori* che toglie ogni dubbio. Tutto ciò che esiste deve avere una causa o ragione della sua esistenza, perchè è impossibile che una cosa causi sè stessa; perciò, se non si ammette l'assurdità di una serie infinita senza una causa ultima, occorre giungere a una che è necessariamente esistente; a un essere che include in sè la ragione della sua esistenza e che non può, senza contraddizione, pensarsi inesistente: Dio. Contro questo argomento, che unisce i due che il Kant più tardi doveva distinguere coi nomi di ontologico e di cosmologico,

Cleante rivolge obbiezioni che costituiscono il nucleo di quelle riprese e svolte poi nella *Critica della ragion pura.* « Vi è un'evidente assurdità nella pretesa di dimostrare un dato di fatto, o di provarlo con qualche argomento *a priori.* Nulla è dimostrabile fuorchè ciò il cui opposto implica contraddizione. Nulla, che possa concepirsi distintamente, implica contraddizione. Tutto ciò che concepiamo come esistente, possiamo pure concepire come non esistente. Perciò non vi è alcun essere la cui esistenza implichi contraddizione. Quindi non v'è alcun essere la cui esistenza sia dimostrabile (*A Treatise,* II, p. 432) ».

A questa critica dell'argomento ontologico, segue quella del cosmologico.

Perchè non ammettere che l'essere che esiste necessariamente sia l'universo materiale? Siccome non si può pretendere di conoscere tutte le proprietà della materia può ammettersi che contenga qualità che, se ci fossero note, farebbero apparire la sua non esistenza assolutamente contraddittoria. Si afferma che il mondo materiale non esiste per necessità, perchè sia la materia che la forma di esso è contingente, e quindi è concepibile che sia annientata; ma lo stesso ragionamento si applica anche alla Divinità, perchè la mente può supporre che non esista. Di più: appare assurdo, quando si segue una successione infinita di oggetti, ricercarne un primo autore: come qualche cosa che esiste dall'eternità può avere una causa, se questa relazione implica una precedenza nel tempo e un inizio di esistenza? In una serie di tal genere ogni termine è causato dal precedente e causa il successivo. Si dice che occorre una causa del tutto? Ma l'unione delle parti in una totalità risulta da un atto puramente arbitrario della mente: se conosciamo le cause di venti particelle materiali che formano un gruppo, non c'è ragione di ricercare quelle della collezione.

A questo, Filone aggiunge che, all'infuori di poche persone di mentalità metafisica, l'argomento *a priori* ha sempre prodotto scarsi effetti sugli uomini; e ciò prova che essi hanno sempre derivato e sempre deriveranno le loro credenze religiose da fonti ben diverse. A ciò assente anche Demea; ed ambedue sostengono che l'uomo è tratto a ricercare la protezione dall'essere da cui tutto dipende, più dalla coscienza della sua debolezza e della sua miseria, che da ragionamenti. Le speranze, i timori, soprat-

tutto i dolori della vita, la insoddisfazione dei piaceri, la miseria e la colpevolezza degli uomini, insomma il senso del dolore, del male e della colpa, che hanno sempre ispirato la poesia, sono fatti che nessuno può seriamente negare; ma essi smentiscono definitivamente l'antromorfismo teleologico, il quale pretende che gli attributi morali della Divinità siano simili in natura a quelli dell'uomo: le antiche domande di Epicuro rimangono prive di risposta. Dio vuole impedire il male, ma non lo può? È impotente. Lo può, ma non lo vuole? È malvagio. Lo può e lo vuole? Allora, donde il male? Per uscire dalla difficoltà occorre ammettere che gli attributi divini siano assolutamente perfetti, ma incomprensibili. Cleante replica che se l'umanità è effettivamente infelice e corrotta, la religione viene distrutta: perchè infatti ricercare gli attributi naturali della Divinità, se quelli morali rimangono incerti? È vana l'asserzione di Demea che, essendo questa vita un momento rispetto all'eternità, i mali presenti saranno riparati in un'esistenza futura, perchè le cause possono conoscersi soltanto per mezzo di effetti noti; un'ipotesi può provarsi soltanto per mezzo dei fenomeni che appaiono. L'unica via per dimostrare la bontà divina consiste nel negare assolutamente la miseria e la corruzione dell'uomo e nel sostenere che quaggiù il bene supera di gran lunga il male.

Ciò però, ribatte Filone, è più che incerto; e se una base così malsicura è l'unico appoggio dell'edificio religioso, anche questo sarà oscillante. Ma, dato e non concesso che la felicità umana sia superiore alla miseria, la questione non è decisa: perchè, per quanto sia lieve, si chiede sempre come mai un Dio onnipotente e perfettamente buono, permetta la seconda. Ma se anche si concedesse che il dolore e la miseria degli uomini sono compatibili con la potenza e la bontà divine, non si sarebbe ottenuto molto, perchè una semplice possibile compatibilità non è sufficiente: occorre, per mezzo dei fenomeni confusi e mescolati dell'esperienza, e di essi soltanto, provare quelli attributi, ciò che è impossibile.

All'ipotesi nuova di Cleante di una Divinità perfetta, ma non infinita, la cui bontà, regolata dalla saggezza, ma limitata dalla necessità, avrebbe prodotto un modo simile al nostro, Filone risponde che, siccome si deve sempre partire dai fenomeni conosciuti, occorre chiedere se il mondo, quale ci appare, sia o no

diverso da ciò che si potrebbe attendere da un Dio potente, saggio e buono. Siccome la risposta deve essere affermativa, nulla ci permette di inferire da quello, l'esistenza di questo. Da ciò segue che se esistessero ragioni *a priori* per dimostrare la bontà divina si potrebbe ammettere che i fatti ora ricordati fossero in qualche modo ignoto conciliabili con essa; ma siccome noi dovremmo invece inferirla da ciò che appare, un'inferenza simile non è permessa, tanti sono i mali del mondo che, per ciò che ci è dato giudicare, sarebbero rimediabili.

Può sembrare che il manicheismo dualistico, la concezione di un principio buono e di uno cattivo in lotta reciproca tolga tutte le difficoltà e dia la spiegazione plausibile dell'intreccio di beni e di mali che offre la vita; ma l'uniformità e l'accordo delle cose ci parla, piuttosto che di un conflitto di esseri opposti, di una sorgente prima delle varie forme di realtà interamente indifferente al bene e al male non meno che a tutti i contrasti che la natura presenta. Infatti, delle quattro ipotesi possibili sulle prime cause dell'universo (sono perfettamente buone, sono totalmente malvage, sono opposte tra loro, sono indifferenti) le due prime sono smentite dalla varietà dei fenomeni, la terza urta contro l'uniformità delle leggi generali, sicchè la quarta appare la più probabile di tutte.

Peggio vanno le cose quando si passa dai mali materiali ai morali: anche se si ammette che la virtù sia molto più frequente del suo opposto, non si vede come il vizio, sia pur raro quanto si voglia, possa essere spiegato, perchè o si deve procedere all'infinito di causa in causa o giungere a quel principio originario dal quale è prodotta ogni cosa.

In ultimo, però, si può chiedere se la controversia tra il deista (o il teista, come dice lo Hume) e l'ateo non si riduca a una pura questione di parole: il primo riconosce che l'intelligenza suprema è molto diversa dalla ragione umana, il secondo, che il principio originario dell'ordine delle cose, che non può essere negato, presenta con queste qualche lontana analogia. Del resto siccome le opere della natura si avvicinano più agli effetti della nostra arte che a quelli della nostra benevolenza e giustizia, possiamo inferire che gli attributi naturali della Divinità sono più analoghi agli umani che non quelli morali alle virtù nostre. Se si ammette che la causa dell'ordine dell'universo

abbia qualche lontana analogia con l'intelligenza umana, ciò che resta da fare è credere che gli argomenti su cui questa convinzione si fonda superino le obbiezioni che le si rivolgono.

Le critiche che i *Dialoghi* muovono al teleologismo deistico sono rafforzate dal *Saggio su una Provvidenza particolare e su uno stato futuro* (1), in un discorso che l'autore fa tenere a Epicuro. Lo Hume nota che, se pur si concede che l'ordine della natura riveli traccie tali di intelligenza e di finalità da giustificare la credenza in una Mente Suprema, non è permesso di attribuire a questa qualità che non appaiono nell'universo perchè noi la conosciamo soltanto per mezzo delle sue produzioni. Infatti Dio è un essere singolo, unico, e perciò non possiamo assegnargli per analogia dati che l'esperienza ci abbia mostrato in individui dello stesso genere: dagli effetti è concesso risalire alle cause, ma non seguire la strada inversa. Quindi è lecito ascrivere alla Divinità saggezza e bontà esclusivamente entro i limiti in cui esse si manifestano nel mondo; e da ciò segue che ogni tentativo di spiegare i mali della vita in modo tale da salvare la perfezione divina, la credenza in una vita futura e nella retribuzione delle azioni umane, postulano in modo illegittimo che Dio possegga qualità morali che dall'esperienza non possono essere inferite: può darsi che le abbia, ma si tratta di pure e semplici possibilità. Del resto, si ha il diritto di chiedere se esistano o no nel mondo indizi di una giustizia retributiva: se sì, non si deve ricercare altro, perchè essa si attua quaggiù; nel caso opposto, non si può affermare che Dio sia giusto nel senso umano della parola. In ultimo, chi del corso della natura inferisce una causa intelligente che ha ordinato il mondo e lo regge, ammette un principio che è incerto, perchè l'argomento in questione oltrepassa i limiti dell'esperienza umana, e per di più inutile, perchè noi, che conosciamo quella causa soltanto per mezzo dell'ordine naturale, non possiamo da essa ricavare inferenze e aggiungere nulla a ciò che ci presenta la realtà sperimentale.

Vi è infine un ultimo mezzo per dare un fondamento alle credenze religiose: ammettere che sono superiori alla ragione umana e vengono confermate da miracoli. Contro questo procedimento, che in un certo senso da ragione di ciò che è super-ra-

(1) *Essays*, v. II, pp. 109-122.

zionale, è rivolto appunto il *Saggio sui miracoli* (1). L'unica guida che abbiamo per ragionare su dati di fatto è l'esperienza la quale ci arreca tutti i gradi immaginabili di sicurezza, dalla certezza più alta, offerta da una successione universale e mai smentita di avvenimenti, alle forme inferiori di probabilità, in cui, per l'esistenza di osservazioni e di esperimenti opposti, un termine supera l'altro producendo un grado di evidenza che è proporzionale al suo prevalere. Siccome un miracolo è una violazione delle leggi della natura, che sono fondate su un'esperienza ferma e inalterabile, la prova della sua inammissibilità è la più forte che si possa desiderare. Perchè un fatto sia veramente miracoloso, è necessario che vada contro a un'esperienza uniforme; e poichè questa equivale a una prova, ogni miracolo è smentito da una prova completa e diretta. L'esperienza soltanto conferma la testimonianza umana e, d'altra parte, ci assicura della validità delle leggi naturali: ora, quando questi due generi di esperienza vengono in conflitto, la prima è interamente distrutta dalla seconda. Per conseguenza nessuna testimonianza può garantire un miracolo e fondare su di esso qualche sistema religioso.

Soltanto amici pericolosi o nemici mascherati della religione possono tentare di difenderla coi principî della ragione umana, perchè quella si fonda esclusivamente sulla fede e chi ricorre alla prova dei criteri razionali l'espone a una sconfitta. Quindi si può concludere che la religione cristiana non fu accompagnata da fatti miracolosi soltanto all'inizio della sua storia, perchè anche ora occorre un miracolo affinchè una persona ragionevole vi creda. « La ragione sola è insufficiente a convincerci della sua verità. E chiunque è mosso dalla *fede* ad assentirvi, è conscio di un continuo miracolo nella propria persona, che sovverte tutti i principi del suo intelletto e lo determina a credere ciò che è più opposto alla consuetudine e all'esperienza (*Essays*, v. II, p. 108) ».

In conclusione, non è possibile giustificare razionalmente le credenze religiose: l'argomento *a priori* (ontologico-cosmologico) e quello *a posteriori* (teleologico) non reggono alla critica; e specialmente contro il secondo lo Hume accumula le obbiezioni. E non ha miglior fortuna nemmeno il tentativo di ricorrere ai mi-

(1) *Essays*, v. II, pp. 88-108.

racoli per giustificare razionalmente la fede con un ordine super razionale.

Tuttavia non solamente lo Hume non nega e non combatte l'esistenza di Dio, ma afferma ancora che in ultimo si deve ammettere un principio divino delle cose che ha qualche lontana analogia con la mente umana. È questa una dichiarazione fatta per prudenza, per disarmare nemici pericolosi? o effettivamente egli pensava che dal punto di vista razionale le credenze religiose non possono essere nè confermate nè negate, ma che forse in esse si nasconde qualche cosa che è reale, sebbene sia inaccessibile al pensiero, qualche cosa che è afferrata dalle attività non intellettuali dell'anima, il sentimento e l'istinto? Non fermiamoci in questa ricerca, rispettiamo il segreto della coscienza del pensatore scozzese; notiamo piuttosto (ed è questo un punto importantissimo per la storia della filosofia) che lo stesso scrittore che ha destato il Kant dal suo letargo dogmatico con la discussione del valore oggettivo del principio di causa, gli ha fornito almeno il nucleo degli argomenti con cui nella *Dialettica trascendentate* è criticata la teologia razionale. Però mentre lo Hume fa derivare la fede religiosa dai sentimenti e dalle passioni comuni dell'anima umana, il Kant, sul quale agisce lo spirito del Rousseau, che la giustifica con la voce della coscienza morale, fonda la religione su una ragione che non è puramente teoretica, ma pratica, cioè etica.

Però la teoria kantiana trascura la ricerca psicologico-storica del fatto religioso che costituisce il *punctum saliens* degli studi dello Hume, in quanto lo considera soltanto dal punto di vista filosofico, nelle sue forme superiori. Si può forse pensare che tutte le espressioni della religiosità, dalle infime alle sublimi, derivino dal bisogno che lo spirito prova di oltrepassare la cerchia dell'esperienza finita, relativa, imperfetta, per afferrare in qualche modo un mondo di valori che lo trascende, in qualunque maniera essi vengano intesi. Così la concezione dello Hume e quella del Kant sono incluse in una che le assorbe e le integra, e il problema religioso diventa quello del fondamento ultimo, del significato supremo dei valori dello spirito.